

REGIONÁLIS MINTÁZATOK A PRESZÓKRATIKUS FILOZÓFIÁBAN. 2. RÉSZ. A GÖRÖG FILOZÓFIAI KULTÚRA KORAI DIFFÚZIÓJA

REGIONAL PATTERNS IN PRESOCRATIC PHILOSOPHY. PART TWO. THE EARLY PHASE OF THE DIFFUSION OF GREEK PHILOSOPHICAL CULTURE

MOLNÁR GÁBOR PhD, adjunktus
Kaposvári Egyetem Pedagógiai Kar

Abstract

The paper continues the exploration of the local sociocultural factors that might have contributed to the genesis and development of early Greek philosophy. The following classification is suggested for the constituents of a philosophical-scientific culture that can become objects of—possibly separate—diffusion processes: (a) pieces of information, knowledge of facts, (b) isolated (decontextualized), or even fragmentary, views, (c) belief complexes, (d) intellectual activities, (e) social roles, and (f) scientific instruments. The difference between isolated views and systematized complexes of ideas is of particular importance since they can contribute to the spreading of philosophy in different ways and at different degrees. This in turn makes necessary to give a brief survey of later forms of interpersonal knowledge transfer within Greek philosophy, especially in the sophistic and Socratic periods, before knowledge diffusion within the less documented era—Presocratic philosophy—can be investigated.

Bevezetés

Előző írásomban¹ a preszokratikus filozófia történetének első két fázisát igyekeztem tudásszociológiailag rekonstruálni: milétoszi kialakulását, valamint kiáramlását a környező görög városokba. A következőkben ez utóbbi ponton veszem föl a fonalat, és a tudás átadásának lehetséges mechanizmusait vizsgálom.

Mindenekelőtt, ha a görög filozófiai-tudományos kultúra terjedéséről beszélünk, érdemes megkülönböztetnünk

- a) adatok, információk, tényismeretek,
- b) elszigetelt (dekontextualizált) nézetek, nézettörödékek,
- c) nézetkomplexumok,
- d) intellektuális tevékenységformák,
- e) szociális szerepek és végül
- f) ismeretszerzési eszközök terjedését.

Ezek közül (a) és (f) inkább e kultúra tudományos összetevőjéhez kapcsolódhatott, a filozófiai komponens esetében (b) és (c), valamint az őket előállító és felhasználó intellektuális tevékenységek (d) terjedése jöhet szóba. Nem szabad azonban elfelejteni, hogy a tudomány és a filozófia közötti számunkra természetes különbségtétel a vizsgált korban korántsem biztos, hogy magától értetődő volt.² Továbbá az egyik tudásterületen elért eredmények még akkor is hatással lehetnek a másik területen mutatott teljesítményre, ha történetesen maguk a vizsgált személyek különböző területnek tekintik őket. Meggyőződésem szerint a milétosziak intellektuális teljesítménye – filozófiai teljesítményüket is beleértve – jelentős részben a város „hiperaktív” gyarmatosítása során felhalmozódott geográfiai, csillagászati, etnográfiai stb. ismeretekben, adatokon alapult,³ másrészt az e tudás kultivációjához és gyakorlati alkalmazásához szükséges eszközök (térkép, gnómón stb.) birtoklásán.⁴

A társadalmi szerepek (e) terjedését ismét csak érdemes elkülönítenünk a technikai jellegű tevékenységektől (d). Ugyanaz a szellemi tevékenység ugyanis meglehetősen eltérő intézményesített viselkedésszerepekbe (például a „pap”, a „tudós” vagy a „világi bölcs” szerepébe) ágyazódva egyaránt végezhető,⁵ és a tevékenység átvételével együtt korántsem biztos, hogy az eredetileg hozzá kapcsolódó szerepmintát is átveszik.

Ami (b) és (c) különbségét illeti, úgy vélem, ennek különös figyelmet érdemes szentelnünk, ha a filozófia korai elterjedését szeretnénk rekonstruálni. Jelentőségének belátásához azonban kissé távolról, a görög filozófia későbbi korszakából kell kiindulnunk.

Steiger Kornél a következőképpen jellemzi a 4–3. századi filozófusok működését:

„A filozófiai gondolatmenet fölépítésének folyamata nem nyilvánosan megy végbe; a filozófus csak a konklúziót hozza nyilvánosságra [...] Stratégiai oka van annak, hogy a szókratikus filozófus nem világítja meg érveinek és rejtvényeinek nyelvi-logikai hátterét. Ez a tulajdonsága őt magát kiismerhetetlenné, gondolkodásmódját pedig követhetetlenné teszi. Tudható, hogy a megairai paradoxonok és Antiszthenész sajátos nyelvfelfogása mögött rengeteg elméleti megfontolás lappang, amelyre vonatkozóan már az ókorban is csupán találgatások hangzottak el.”⁶

Steiger szerint e jellemzőjük szembeállítja a szókratikus és hellenisztikus filozófusokat Platónnal, akinek dialógusaiban Szókratész nyilvánosan építi fel gondolatmenetét, mintegy betekintést enged beszélgetőtársainak – és az olvasónak – gondolkodása műhelytitkaiba.

Ugyanakkor nem lehet nem észrevenni a fenti állításban rejlő paradoxont, hiszen valójában nem Platón, hanem az általa ábrázolt Szókratész az, aki e tekintetben szemben áll a szókratikus filozófusokkal,⁷ miközben Platón esetében nemcsak a saját filozófiai tanításához való eljutás folyamatát borítja lepel, de már az is kérdéses, hogy mi a saját álláspontja (a dialógusok Szókratésze mennyiben tekinthető Platón szócsövének, a különböző dialógusok eltérő álláspontjai hogyan viszonyulnak egymáshoz és hogyan viszonyulnak Platón állítólagos iratlan tanaihoz).

De vajon tekinthetjük-e a platóni Szókratészt – legalábbis ebben a vonatkozásban – a történeti Szókratész többé-kevésbé hiteles ábrázolásának? Xenophón Szókratész-ábrázolása ezt jobbra megerősíti.⁸ Arisztophanész Szókratész-paródiája viszont a *Felhőkben* meglehetősen más képet sugall: ott Szókratész zárt iskolát működtet, a „Gondolkozdát”, amelybe beavatás révén lehet bekerülni (258), és amelynek tanítása „szent-titok” [*mystéria*] (143), „[a]zt tudni csak tanítványnak szabad” (140).

Akár alaptalanul vetítette rá Szókratészre és körére a komédiaköltő az ezoterikus tanokkal foglalkozkodó, a társadalomtól elzárkózó iskola képét, akár arról van szó, hogy Szókratész életpályájának korábbi és későbbi szakasza közötti különbség tükröződik Arisztophanész és Platón eltérő ábrázolásában, akár, végül, a teljesen nyilvánosan tanító Szókratész csupán Platón és tanítványtársai kreációja volt, az nyilvánvaló, hogy efféle zárt közösségre ismerünk legalább egy példát a görög filozófia korábbi történetéből: a püthagoreusokat.⁹

Ahelyett azonban, hogy a püthagoreus filozófiáig visszazsaladnánk az időben, vagy komolyan vennénk Burnet és Taylor nem igazán népszerű hipotézisét a püthagoreus Szókratészről, nézzük meg azt a szellemi közeget, amelyet lényegesen megalapozottabban, dokumentáltabban rekonstruálhatunk Szókratész köré: a szofista mozgalmat.

A *Nagyobbik Hippiaszban* Szókratész a szokásos iróniájával lép fel a szofisták, név szerint Gorgiasz, Prodikosz, Prótagorasz – és persze főként beszélgetőtársa, Hippiasz – ellen. Mint mondja, „a hajdani nagynevű bölcsek [...] mindannyian, vagy legalábbis többségük egyértelműen távol tartották magukat a politikától” (281c4–8),¹⁰ és közülük „soha senkinek nem jutott eszébe, hogy fizetséget kérjen, vagy hogy mindenféle népségnek saját bölcsességéről előadásokat tartson” (282c6–d1), ám azóta a szofisták mestersége olyan fejlődésen ment keresztül, hogy a régi bölcsek a maiakhoz képest „gyenge kezdők” (281d3–7). Kerferd szerint¹¹ Platón, Xenophón, illetve az általuk ábrázolt Szókratész igazi kifogása a szofisták gyakorlatával szemben éppen az, hogy megkülönböztetés nélkül árulják bölcsességüket, és ezáltal bárki hozzájuthat, aki csak meg tudja fizetni. Ennek téjét akkor értjük meg igazán, ha meggondoljuk, hogy az általuk kínált bölcsességnek része volt a tanítvány felkészítése az államügyekben való részvételre. Ugyanakkor, amint arra Kerferd maga is felfigyel, korántsem biztos, hogy a tanítványok válogatás nélküli elfogadása jellemző volt valamennyi szofistára. Magánál Platónnál is (*Prótagorasz* 310d6–e3) igencsak aggódik a tehetséges ifjú Hippokratész, vajon a dialógus címszereplője vállálja-e a tanítását. Persze amit a neves szofista megtehetett, azt kevésbé ismert kollégája már feltétlenül engedhette meg magának, így e tudáshoz mégis csak hozzáférhettek arra érdemteleknek is. A pénzért tanításnak azonban van egy másik negatív következménye is, amelyet Kerferd nem vesz számításba. Ha ugyanis a tudást pénzért árulják, a szegényebb sorú tehetségek mindenképpen kirekesztődnek belőle. Erről, amennyiben hihetünk Platónnak, a kevésbé jómódú Szókratésznek személyes tapasztalata volt:

„...ha meghallgattam volna Prodikosz ötvendrachmás előadását, ahol amint ő állítja, éppen ebben a témában szerezhet jártasságot a közönség, akkor semmi akadály nem volna, hogy megtudd tőlem mi az igazság a nevek helyességét illetően. De hát én ezt az előadást nem hallottam, csak az egydrachmásat...” (*Kratülosz* 384b2–c1)

Ebből persze nem feltétlenül kell Szókratész demokratikus beállítottságára következtetnünk, inkább a plutokráciával szembeállított meritokratikus (vagy pontosabban: talentologikus) elv képviselőt láthatjuk benne.

Érdemes azonban közelebbről is megnézni a szofisták tanítási gyakorlatát:

„...itt van például Gorgiasz, a híres leontinoibeli szofista, aki, mikor hazája követeként hivatalos ügyben járt nálunk, [...], a nép előtt is kiváló szónoknak bizonyult, aztán előadásokat tartva és az ifjakat tanítva magánemberként is alaposan megszede magát városunkban.” (Nagyobbik Hippiasz 282b4–c1)

Szókratész rögtön utána szinte pontosan ugyanezt elismétli meg Prodikosszal kapcsolatban is. Vagyis mindketten háromféle beszédet tartottak:

- (1) nyilvános beszédet közügyekben,
- (2) nyilvános előadást (*epideixisz*) magánemberként, és
- (3) vélhetően nem nyilvános órákat magánemberként ifjaknak.

A sorrend nyilvánvalóan nem véletlen. A szofista nyilvános megszólalása közügyben (a nép vagy a tanács előtt) alapozza meg hírnevét, ezért számíthat közönségre magánemberként tartott epideiktikus előadásán. Ez utóbbi pedig arra szolgál, hogy jól fizető tanítványokat toborozzon magának. Tanítvány és tanítvány között azonban számottevő különbség lehetett. Egyrészt, mint a *Kratülosz*-ból vett fenti idézet mutatja, a tanítvány saját vagy apja pénztárcájától függően mélyebb vagy felszínebb oktatásban részesülhetett. Másrészt, különbség volt azok között a tanítványok között is, akik meghatározott gyakorlati tudás elsajátítása végett szegődtek a szofista tanítványául (akár közéleti, akár magánjellegű tudást igyekeztek megtanulni tőle), feltehetően csak arra az időre, amíg városukban tartózkodott, és azok között a szorosabb értelemben vett tanítványok között, akik maguk is szofistává kívántak válni, ezért állandó kíséreléssel szegődtek.¹²

Noha a szofista filozófus nem fukarkodik a szavakkal, ha nyilvánosan kell megjelenie, sőt, élvezettel tobzódik bennük – ellentétben szokratikus-hellenisztikus utódjával, aki tettek, gesztusok, vagy tömör, velős mondanások, *apophthegmák* révén filozófál nyilvánosan¹³ –, valódi filozófiai tanítását ugyanúgy nem lehet elsajátítani másként, csak ha tanítványául fogad és bizalmasan beavat minket. A túláradó szóbeliség éppúgy a filozófiai tartalom elrejtésére szolgál, mint a lakonikus megnyilvánulás.

Szociológiai értelemben a két korszak között további különbségeket is találunk. A szofisták által kínált tudás (vagy legalábbis egy része) a vagyonosabb rétegek számára jelentős használati értékkel bírt, ugyanakkor szűkös erőforrás volt, expanzióban levő felvevőpiacon. (Noha a szofista filozófusoknak maguknak is nyilvánvalóan tenniük kellett azért, hogy tevékenységük iránt keresletet támasszanak, az i. e. 5. század közepén nemcsak a periklészi Athénben, de Hellasz szerte igény volt szolgáltatásaikra.) Az i. e. 4–3. század szokratikus és hellenisztikus filozófusai ellenben már nem a társadalmi-politikai életben az elit számára hasznosítható tudást kínálnak (nem is beszélve arról, hogy maga a társadalmi-politikai élet is jelentős átalakuláson ment át). Piacuk továbbá jórészt leszűkült Athénra (ebben az időszakban szinte minden filozófiai tevékenység ide összpontosult), ahol kiélezett harcot kellett vívniuk a potenciális tanítványokért az egyre szaporodó rivális irányzatokkal. Ez nemcsak a filozófiai iskolák közötti érintkezésének harciasabbá válását, vagy a mester iránt elvárt lojalitás fokozódását eredményezhette, de paradox módon még a tanítvánnyal szembeni szigor fokozódását is: a tanítványnak mind komolyabb próbatételeken kellett lojalitását bizonyítania, hogy kiérdemelje a bizalmat a mester ezoterikusabb filozófiai tanításainak megismerésére.

Xenophanész és a milétoszi tudományos-filozófiai kultúra korai diffúziója

Vajon – hogy kiindulól kérdéssünkhöz visszatérjünk – a szofistákat megelőző időszakban mennyiben voltak nyilvánosak a filozófiai nézetek? Írásom első részében Diels és Burnet nyomán azt a hipotézist fogalmaztam meg, hogy a legkorábbi korszakban, az i. e. 6. század első felében a szinte kizárólag Milétoszra korlátozódó filozófiai-tudományos tevékenység valamiféle testület keretein belül folyt, amely vélhetően a gyarmatosítás szellemi koordinálásának ágense – és terméke – volt. E tudásmonopóliumról való lemondás legkézenfekvőbb kiváltójának pedig a perzsa veszélyt, illetve az ión városoknak a külső veszélyre adott reakcióját, egy pánióv vallási (és talán katonai) szövetség kialakulását vagy megerősítését tekintettem, valamikor az i. e. 546-ot megelőző időszakban.

Azonban – hipotetikus voltán túl – van egy másik el nem hanyagolható nehézség is ezzel a rekonstrukcióval. A milétoszi „filozófusokról” szóló valamennyi korai testimónium úgy mutatja be őket, mint a tudásukat gyakorlatban alkalmazó vagy könyv formában a nyilvánosság elő táró személyeket. Mit sem hallunk azonban valamiféle iskolai szerveződésről, tanítványokról, mélyebb ismeretek és ismeretszerzésre alkalmas készségek átadásáról. Thalész napfogyatkozást jelez előre a görögöknek, folyót terel el egy hadsereg számára és földrajzi ismereteken nyugvó politikai tanácsot ad, Anaximandrosz gyarmatot alapít, csillagászati eszköz (az ún. gnómón) használatát vezeti be Spártában, földrendést jelez előre, térképet és könyvet tesz közzé. Hekataiosz

ismét csak politikai tanácsadásra használja földrajzi ismereteit, szintén térképet és könyvet ad közre (valószínűleg Anaximandrosz térképének javított kiadását). Akármennyi is igaz ezekből, nincs bennük nyoma annak a kettősségnek, amely a későbbi filozófusok tevékenységére jellemző: a nyilvánosságra hozott tudás és a csak a szorosabb tanítványi körnek átadott („ezoterikus”) tudás kettősségének. A milétoszi filozófus, úgy tűnik, nem fogad tanítványt. Vagy ha mégis (és erre utal a tudás gyors akkumulációja a korabeli Milétoszbán), akkor kizárólag saját városa feltehetően előkelőbb polgárai közül, vagy még annál is szűkebb körből, valamiféle testület, kollégium keretein belül.

Akkor viszont hogyan ment végbe a milétoszi tudományosság diffúziója, disszeminációja a környező ión városokba? Hogyan juthatunk el az egy város monopóliumaként birtokolt tudástól ahhoz a késői preszokratiában tapasztalt helyzethez, hogy Görögország legkülönbözőbb vidékein „támadnak” filozófusok, akik újabb és újabb elméletek, álláspontok kidolgozásával járulnak hozzá a mind kifinomultabb filozófiai-tudományos diskurzushoz? E változás megértéséhez két személy működését kell megértenünk: a kolophóni Xenophanészét és a szamoszi Püthagoraszét. Közülük az alábbiakban Xenophanészszal foglalkozunk.

A kolophóni gondolkodó esetében a korai görög filozófiában egészen kivételes módon saját szavait használhatjuk a datálásra (8. töredék; DK 21 B 8):

„Hét esztendőm múlt immár el a hatvanon is túl:
űzve a gondolatom hellaszi földeken át;
s még huszonöt múlt el születésemtől is eladdig,
hogya ezekről még jól tudom én a valót.”

(Marticskó József fordítása)

Eszerint 25 évesen kezdte meg hosszú, legalább 67 évig tartó vándorlását Görögország szerte, a későbbi hagyomány szerint főként Szicíliában. A vándorlás kezdetét rendszerint Iónia i. e. 546/45-ös perzsa meghódításához kötik.¹⁴ Erre utal egy másik töredéke, amely a következő kérdéseket javasolja, ha egy téli lakomán (netán az ión emigráció összejövételén?) ismerkedésre kerül a sor (22. töredék, DK 21 B 22, 3–5. sorok):

„Honnan jössz, ki vagy és hány éves, drága barátom?
s mekkora voltál már, amikor megjöttek a médek?”

(Marticskó József fordítása)

A méd, azaz perzsa bevonuláskor betöltött életkornak a társas ismerkedésben tulajdonított különös jelentőség alapján kézenfekvőnek tűnik Hermann Fränkelnek azt feltételezni, hogy ez volt az az esemény, amely Xenophanész saját élettörténetében is a töréshez, szülőföldje elhagyásához vezetett.¹⁵ Ha ebből a feltevésből kiindulva számoljuk ki születési évét, akkor nagyjából i. e. 570-et kapunk, a 8. töredéket pedig eszerint 478 körül írta.¹⁶

Fennmaradt verses töredékeit (legalább is az értékelhető hosszúságú töredékeket) tartalmilag nyolc csoportba sorolhatjuk:

- a) önéletrajzi reflexió (B 8),
- b) a társasági élet költészete (B 1, 5, 6, 22),
- c) morális és politikai tanítást megfogalmazó szövegek (B 2–3),
- d) parodisztikus filozófiai kritikák (*szilloszok*) (B 7),
- e) ismeretkritikai szövegek (B 18, 34–36, 38),
- f) valláskritikai szövegek (B 11–12, 14–16),
- g) konstruktív teológiai szövegek (B 23–26),
- h) természetfilozófiai szövegek (B 27–33).

Ezek közül az első négynek nem kellett feltétlenül kapcsolódnia a milétoszi eredetű tudományossághoz, de igazából e), f) és g) esetében sincs egyértelmű bizonyíték milétoszi hatásra. Egyedül Xenophanész természetfilozófiai-termesztudományos tanítása az, amelyet nehéz lenne e hatás nélkül magyaráznunk.

Ha azonban e hatás pontos körülményeit szeretnénk rekonstruálni, rögtön abba a nehézségbe ütközünk, hogy a rendkívül hosszú életű költő-filozófus esetében többnyire nincs támpontunk fennmaradt szövegeinek datálására, különösen a tanító jellegű szövegek esetében.¹⁷ Egy-egy töredék írható az i. e. 6. század közepén (akár még Ióniában), de az 5. század első negyedének végén is.

Kérdéses az imént nyolc területhez sorolt szövegek közötti viszony is, pontosabban azok között a szövegek-körpuszok közötti viszony, amelynek töredékeit alkotják. Ha Xenophanész majdnem hetven éven keresztül tevékenykedett költőként, akkor persze arra számíthatunk, hogy nagyszámú verset írt. elegendő lenne persze csupán azt tudni, hogy természetfilozófiai gondolatait egyetlen tankölteményben foglalta-e össze, mint Parmenidész, vagy rövidebb költői művek sorozatában (esetleg életműve különböző korszakaiban), netán más témá-

jú szövegrészekkel összefűzve (gondoljunk a homéroszi hasonlatok természetrajzára, vagy – más kultúrából véve példát – a bibliai zsoltárok némelyikébe beleszőtt kozmogóniai és természettudományos nézetekre). Egy támpontunk talán csakugyan van arra, hogy Xenophanész természetfilozófiai és teológiai töredékei egyetlen mű részei voltak. Ez a 34. töredéke (DK 21 B 34, 1–2 sor):

„Senki se tud bizonyost és senki se lesz aki tudva
értse az isteneket s amiről itt szölok, a mindent...”
(Marticskó József fordítása)

Az istenek és a mindenség együttes szerepeltetése feltehetően arra utal, hogy ez a szkeptikus töredék egy Xenophanész teológiáját és természetfilozófiáját egyaránt tartalmazó költői mű előhangjában szerepelt.¹⁸

Az igazán fontos kérdés azonban az, vajon a kolophóni születésű, ám ifjúkorában hontalanná váló költő hogyan jutott hozzá a milétoszi természetfilozófiai tudáskészlethez. Ha elfogadjuk, hogy ez a tudáskincs valóban a perzsa támadás előtt, i. e. 547/6 körül került ki Milétosz falai közül, jutott el legalábbis az ión szövetségi városaiba, még mindig meg kell magyaráznunk a tudásátadás konkrét módját, mechanizmusát.

Vajon a milétoszi gondolkodók, Thalész és Anaximandrosz tanítványokat fogadtak volna a környező városokból? A késői, regényes Püthagorasz-életrajzok magától értetődőnek veszik, hogy Püthagorasz ifjú korában Milétoszba ment Thalész től és/vagy Anaximandrosztól tanulni (*Porph.* V.P. 11; *Iambl.* V.P. 14), ezek azonban egészen bizonyosan késői spekulációk, noha persze előfordulhat, hogy „ráhíbáznak” az igazságra. Valójában akármilyen meglepő is, a preszokratikus filozófia egész történetéből csak olyan esetre van valamelyest is megbízható történeti adatunk, hogy amennyiben a mester és tanítványa nem azonos városból származtak, akkor a tanító költözött át későbbi tanítványa(i) városába (Püthagorasz és Anaxagorasz esetében szinte biztosan ez történt). A szofistáknál, különösen Prótágorasznál fordult elő, mint láttuk, hogy más városokból ifjak csatlakoztak hozzájuk vándorlásuk során, de hogy szülővárosukba vonzóttak volna valakit, arról nem tudunk. A püthagoreizmus és különösen Empedoklész esetében gyanakodhatunk arra, hogy a tanítvány ment mesteréhez, de igazából majd csak Szókratész lesz az, akinek kedvéért Athénba jönnek tanítványok (a megarai Eukleidosz, a kürnéi Arisztipposz és az éliszi Phaidón).

Visszatérve az ióniai diffúzió kérdéséhez: más lehetőségeket is számításba vehetünk. Előfordulhatott, hogy pusztán Anaximandrosz nyilvánosságra hozott könyvéhez fért hozzá Xenophanész (és Püthagorasz). Talán másolatot készítettek róla saját maguknak, amit magukkal vittek Magna Graeciába. Vagy esetleg létezett egy szélesebb – ám nyomtalanul eltűnt – ión intellektuális nyilvánosság, ahol a milétosziak eredményei szélesebb körben is terjedtek, megvitatták őket, továbbadták és esetenként tovább is fejlesztették? Platón dialógusai azt mutatják, hogy a szofista időszakban Athénban volt ilyesmi. De száz évvel korábban, Kisázsiaiában? Vagy – ez a másik véglet a városállamokon átnyúló intenzív tanító-tanítvány viszony feltevéséhez képest – nem is szakavatott nyilvánosság, hanem a valamelyest műveltebb társadalmi rétegek általános nyilvánossága közvetítette a milétoszi tudományosságot a szomszédos ión városokba, a téma iránt többé vagy kevésbé érdeklődő amatőrök szóbeszéde révén lehetett hallani „ezt-azt” Anaximandrosz és társai eredményeiről? Vagyis módszeresen átadott, előszóban elmagyarázott, bővebben kifejtett komplex tanítás helyett összefüggésükből kiragadott, érthetetlen vagy félreérthető nézetek, nézettöredékek formájában.

Történeti adatok híján, úgy vélem, egyetlen, eléggé bizonytalan út kínálkozik arra, hogy a fenti alternatívák közül legalább valószínűségi alapon dönteni tudjunk: ha Xenophanész fennmaradt tanításában tudnánk kimutatni, hogy a milétosziak hatása nem merült ki néhány kőszöveg, kontextusától megfosztott elméleti töredék ismeretében.¹⁹

Ióniából Magna Graeciába

Nemcsak arra a kérdésre kell azonban válaszolnunk, hogy hogyan jutott hozzá Xenophanész a milétosziak eredményeihez, de arra is, hogy e tudományos-filozófiai kultúra terjesztésében és továbbfejlesztésében milyen szerepet játszott. Vajon hol, mikor, miért és milyen közönség előtt kezdte el verseibe foglalt teológiai és természettani nézeteit hirdetni. E kérdések megválaszolása azonban már ugyanúgy egy következő tanulmány tárgya lehet csak, mint a másik valószínű közvetítő, Püthagorasz szerepének rekonstrukciója.

Miközben ugyanis Xenophanész Hellasz-szerte, főként Szicíliában hirdette milétoszi eredetű természetfilozófiáját és heterodox teológiai tanítását, a szamoszi Püthagorasz szintén elhagyta Ióniát és – feltehetően i. e. 530 körül – Dél-Itáliába költözött. Az általa indított szellemi mozgalom szigorú titoktartáson alapuló zárt, ezoterikus közösségként vagy ilyen közösségek hálózataként működött, amelynek belső szellemi életéről, különösen története első fél-háromnegyed évszázadában gyakorlatilag alig tudunk valamit. Mégis, jó okunk van feltételezni, hogy a görög filozófiai és tudományos kultúra későbbi alakulására, elterjedésére, egyfajta összgörög filozófiai nyilvánosság kialakulására a püthagoreus mozgalomnak lényegesen nagyobb hatása volt, mint Xenophanésznek.

1. Molnár 2012a.
2. Molnár 2012a-ban és 2012b-ben éppen amellel érveltem, hogy a milétosziak (Thalész, Anaximandrosz, Anaximenész, Hekataiosz és talán Hippodamosz) esetében olyan szellemi – és politikai – tevékenységek alkottak szerves egységet, amelyeket nemcsak számunkra, de már a klasszikus ókori szerzők számára is elkülönültek egymástól, ezért nem láthatók már az ókori adatközlők sem, hogy a felsorolt személyek ugyanannak a (feltehetően intézményesített) tevékenység-komplexumnak a végzéséről volt szó, eltérő hangsúlyokkal.
3. V. ö. Molnár i. m.
4. V. ö. KRS 162 skk. (a gnómonhoz), Kahn 1960, 82 skk. és Heide 1921, 242 skk. (a térképhez). A birtoklás alapulhat átvétel és saját innováció is, de az ismeretek előállítás szempontjából ez másodlagos jelentőségű.
5. Lásd ehhez Florian Znaniecki (1965 [1940]) klasszikus munkáját, valamint Molnár 2002-t és 2003-at.
6. Steiger 2010, 44–45. További jellemzők Steiger (i. m. 39–48) szerint (1) a mester iránti feltétlen lojalitás, (2) a tanítvánnyal szemben gyakorolt szigorúság, (3) a kritikai magatartás a többi irányzat képviselőivel szemben, (4) a gyakorlati orientáció („az erény gyakorlását és fölmutatását fontosabbnak tekintik, mint egy diszkurzív morálfilozófia kidolgozását”), és (5) a szóbeli és gesztusokkal történő tanítás preferenciája az írással szemben.
7. Ugyanakkor olyan dialógushelyekre, ahol Szókratész láthatóan visszatart bizonyos tudást, lásd Szlezák (2000 [1993]), 26–27.
8. V. ö. pl. Xenophón: *Emlékeim Szókratészről* I.1.10: „...állandóan a nyilvánosság előtt forgott Szókratész. Már kora reggel a sétányokra és sportpályákra sietett. amikor megtelt a piac, ott tűnt föl, és a nap hátralevő részét mindig ott töltötte, ahol számítása szerint a legtöbb emberrel találkozhatott. Jobbára beszélt is, az érdeklődők pedig meghallgathatták.”
9. John Burnet (1928, 151 skk. és 1930, 277 skk., 308 skk.) és A. E. Taylor (1911, 178 skk.) amellel érvel, hogy Szókratész maga is a püthagoreus bölcsesség beavatottja volt. Azt már Grote (2009 [1847], 550) felismerte, hogy a Gondolkodó Sztrepsziadész általi felgyújtása párhuzamot mutat a püthagoreusok gyűlekezeti házának felgyújtásával az 5. század közepi antipüthagoreus felkelés során (a *Felhőket* i. e. 423-ban mutatták be, a püthagoreus-ellenes felkelés legvalószínűbb időpontja i. e. 454, lásd Minar 1942, 50–94.). Ez természetesen legfeljebb arra utal, hogy Arisztophanész a saját – tendenciózus – Szókratész-portréjára alapozott drámai cselekményszövéshöz mintaként felhasználta a történeti eseményt.
10. Itt a műtőléné Pittakoszt, a priénéi Biaszt és a milétoszi Thalészt (vagyis a „hét bölcs” három leginkább kanonikus tagját) sorolja fel, pontosabban az utóbbinak inkább a tanítványait („tón amphi ton Milésion Thalén”) és utódaitak „egészen Anaxagorasz”: tehát a hét bölcs mellett az ión preszókratikus filozófiai hagyomány képviselőit. Pittakosz, Biasz és Thalész esetében ugyanakkor meglehetősen furcsa Szókratész állítása, hogy távol tartották magukat a politikától. Hérodotosz, akinél mindhármán szerepelnek, politikai tanácsadóként ábrázolja őket (I.27 és 170). Pittakoszt ráadásul a hagyomány Mütilléné tirannoszaként ismeri.
11. Kerferd 2003 [1981] 37. o. V. ö. Xenophón: *Emlékeim Szókratészről* I.2.6.: „Úgy vélekedett, hogy a fizetéstől tartózkodva saját szabadságát teszi tartóssá. Azokat, akik tanításaikért pénzt fogadtak el, önmaguk rabszolga-kereskedőinek nevezte, hiszen eladván magukat, rákényszerültek, hogy mindenkiel társalogjanak, akitől bért fogadtak el.” V. ö. még i. m. I.5.6., I.6.5., I.6.13.
12. A *Prótagorasz*-ban ilyen a mendéi Antimoirosz, „Prótagorasz legismertebb tanítványa”, aki „szofistának készül, ezért tanulja a szakmát” (315a3–5), de nyilvánvalóan ilyen a *Gorgiasz*-ban az akragasi Pólosz is. Ugyanakkor a határvonal talán nem volt ilyen éles e két csoport között. Prótagorasz „egész csapat” nem athéni követte, „ilyeneket minden városban, ahol csak megfordul, felszed Prótagorasz, Orpheuszként megbűvöli őket a hangjával, ők pedig elvarázsolva többé nem tángatnak e hang mellől” (*Prót.* 315a7–b2). Kérdéses, hogy e rajongók – már ha egyáltalán történetileg hiteles Platon iménti leírása – a szofistává válás szándékával csatlakoztak-e hozzá. De az ifjú Hippokratész sem látja világosan a különbséget e kétféle tanítvány között, különben nem tudná őt Szókratész csöbbe húzni, hogy miközben mindennél inkább Prótagorasz tanítványul kíván szegődni, azt már szégyellné, ha szofista válna belőle (311b2–312a7). Kerferd (i. m. 42) felvetése szerint a vele vándorló, állandó tanítványainak ellátásáról talán maga a szofista gondolkodott a keresetéből. Hippokratész attitűdjé egyben azt is erősen valószínűvé teszi, hogy a szofista foglalkozás elsősorban a középrétegeknek jelenthetett mobilitási csatornát, miközben tanításuk gyakorlatiasabb oldala az őket eltartó vagyonosabb felső rétegek igényeit elégítette ki. Ekkor viszont elesik az a szofistákkal szemben az imént felhozott ellenvetés is, hogy pénzért végzett tanítói tevékenységük nem tette lehetővé a szegény sorú tehetségek bevonását a filozófiába.
13. Steiger i. h.
14. KRS 246; Guthrie 1962, 343.
15. Lásd Fränkel 1975 [1951], 326, 21j.
16. Ha az ókori biográfiai hagyománnyal és az általános tudományos konszenzussal szemben a „méd bejövetele” nem az i. e. 546/45-ös, hanem az ión felkelést lezáró 494-es eseményekkel azonosítjuk, akkor Xenophanész dátumai a következőképpen alakulnak: i. e. 519 körül született (vagyis nagyjából Parmenidészsel egykorú), 494-ben hagyta el Ióniát és 427-ben írta a fent idézett 8. töredékét. A legnyomósabb érv ez ellen Hérakleitosz 40. töredéke, amely Püthagoraszsal és Hekataiosszal együtt Xenophanészt is említi és bírálja (ráadásul Püthagorasz – Xenophanész – Hekataiosz sorrendben), és amelynek keletkezési idejét ekkor legalább az i. e. 480-as évtized közepére-végére kellene eltolni (Xenophanész e számítás szerint 489 körül volt harminc éves).
17. A nem szorosan vett filozófiai szövegek egyikénél-másikánál van ilyen támpont: a 2. töredék pl. Bowra megállapítása szerint i. e. 520 előttre datálható, mert az olümpiai versenyszámok között nem említi a teljes fegyverzetben futást (Guthrie 1962, 363); 7. töredék Püthagorasz-kritikáját pedig nyilvánvalóan Püthagorasz tevékenységének nyilvános megjelenése utánra kell datálnunk.
18. Vö. KRS 268.
19. Anaximandrosz és főként Anaximenész valószínűsíthető hatását Xenophanészra lásd Guthrie i. m. 391–392.

Felhasznált irodalom

- Burkert, W. (1972 [1962]): *Lore and Science in Ancient Pythagoreism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. [Eredetileg: *Uö: Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*. Nürnberg: Verlag Hans Carl.]
- Burnet, J. (1928): *Greek Philosophy. Part I. Thales to Plato*. London: MacMillan.
- Burnet, J. (1930⁴): *Early Greek Philosophy*. London: MacMillan.
- Fränkel, H. (1975 [1951]): *Early Greek Poetry and Philosophy. A history of Greek epic, lyric, and prose to the middle of the fifth century*. Oxford: Basil Blackwell. [Eredetileg: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. New York: American Philological Association.]
- Grote, George (2009 [1847]): *History of Greece. Vol. IV*. New York: Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1962): *A History of Greek Philosophy. Vol. 1. The earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidel, W. A. (1921): Anaximander's book, the earliest known geographical treatment. *Proceedings of the American Academy*, nr. 7., 239–288. ok.
- Kahn, Ch. H. (1960): *Anaximander and the origins of Greek cosmology*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Kerferd, G. B.: (2003 [1981]): *A szofista mozgalom*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Kirk, G. S. – J. E. Raven – M. Schofield (1998 [1983]): *A preszókratikus filozófusok*. Budapest: Atlantisz Kiadó. (Rövidítve: KRS)
- Mínar, E. L. (1942): *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*. Baltimore: Waverly Press.
- Molnár G. (2002): „...tiszteletnek örvendő, ahogy illik.» A Szókratész előtti filozófusok társadalmi szerepei. Első rész.” *Acta Scientiarum Socialium* XII., 97–123. ok.
- Molnár G. (2003): „...tiszteletnek örvendő, ahogy illik.» A Szókratész előtti filozófusok társadalmi szerepei. Második rész.” *Acta Scientiarum Socialium* XIV., 151–172. ok.
- Molnár G. (2012a): Regionális mintázatok a preszókratikus filozófiában. *Közép-Európai Közlemények*. V. évf. 1. sz. (No 16.), 102–115. ok.
- Molnár G. (2012b): „The Birth of Philosophy from the spirit of colonization. A Milesian tale.” In: Kjučkova, N. D. et al. (szerk.): *Szavropolszj Almanah Rosszjizskovo Obsesztva Intellektualnoj Isztorii*. Vol. 13., Sztavropol. 202–219.
- Steiger K. (2010 [1999]): „A lappangó örökség. Fejezetek a preszókratikus filozófia antik hagyományozásának történetéből” In: *Uö: Tanulmányok az antik görög filozófiáról*. Budapest: Gondolat Kiadó, 9–127. ok.
- Szlezák, Th. A. (2000 [1993]): *Hogyan olvassuk Platón?* Budapest: Atlantisz Kiadó.
- Taylor, A. E. (1911): *Varia Socratica I.* Oxford: Parker.
- Znaniecki, Th. (1965 [1940]): *The Social Role of the Man of Knowledge*. New York: Octagon Books.